La antifilosofía de Jacques Lacan

Jacques Lacan's antiphilosophy

Por Maximiliano Cosentino[1]

RESUMEN

El psicoanálisis entendido como una forma de antifilosofía puede adquirir diversas variantes dependiendo del interlocutor filosófico de turno o el punto filosófico en cuestión. Es por esto que centraremos nuestra atención en la crítica que reciben dos puntos filosóficos centrales en algunas obras de Lacan: la metafísica y la epistemología. En primer lugar, nos ocuparemos de la subversión del discurso óntico de la filosofía antigua como condición de posibilidad para el discurso analítico. En segundo lugar, indagaremos en las limitaciones que encuentra Lacan en la noción de intencionalidad de la fenomenología para dar cuenta del estatuto de objeto en el psicoanálisis. Este recorrido teórico finalizará en la caracterización de la transferencia como una ética de la falta.

Palabras clave: Antifilosofía - Psicoanálisis - Logos - Metafísica - Epistemología

ABSTRACT

Psychoanalysis understood as a form of antiphilosophy can take different ways depending on the philosophical interlocutor or the philosophical point in question. That is why we will focus on two central philosophical points – metaphysics and epistemology- of Lacan´s critics. First, we will describe the subversion of ontic discourse of ancient philosophy as a condition of possibility for the psychoanalytic discourse. Second, we will look into the limitations that Lacan found in the phenomenology´s notion of intentionality in order to account the status of object in psychoanalysis. This theoretical tour will end in the characterization of the transfer as an ethic of lack.

Keywords: Antiphilosophy - Psychoanalysis – Logos - Metaphysics - Epistemology

[1]Licenciado en Psicología y becario doctoral por la Universidad de Buenos Aires. Lleva adelante su investigación en el marco del proyecto UBACyT: (2014-2017): "Articulación de las conceptualizaciones de J. Lacan sobre la libertad con los conceptos fundamentales que estructuran la dirección de la cura: interpretación, transferencia, posición del analista, asociación libre y acto analítico" dirigido por el Dr. Pablo Muñoz. Asimismo, se desempeña como docente en Introducción al Pensamiento Científico del Ciclo Básico Común. E-Mail: maximiliano.cosentino@gmail.com

Fecha de presentación: 17/09/2015

Fecha de aceptación: 02/06/2016

La antifilosofía de Jacques Lacan

Tanto en los *Escritos* como en las clases de su *Seminario*, Lacan dialoga de forma constante con la filosofía. Así en las páginas de sus obras desfilan nombres como los de Hegel, Heidegger, Platón, Aristóteles, Husserl, Parménides, Spinoza, Descartes, San Agustín, Merleau-Ponty o Heráclito. Lejos de tratarse de una relación apacible o de respeto canónico, la lectura lacaniana siempre implica una crítica, un trastorno, una subversión y una disputa con los textos.

Un caso paradigmático de la tensión entre el discurso filosófico y el psicoanalítico se puede localizar en *El Seminario* 20 *Aun*, donde Lacan se burla de la filosofía parmenídea y la identificación que ésta establece entre ser, pensar y decir. Identificación que esconde la ausencia de un metalenguaje. Así lo expresa Lacan:

> "Voy a decir – es mi función- voy a decir una vez más -porque me repito- algo que es de mi decir, y que se enuncia: *no hay metalenguaje*. Cuando digo eso, quiere decir, aparentemente, no hay lenguaje del ser. ¿Pero hay ser? Como señalé la última vez, digo lo que no hay. El ser es, como dicen, y el no ser no es. Hay o no hay. Ese ser, no se hace más que suponerlo a ciertas palabras, individuo, por ejemplo, o sustancia. Para mí, no es más que un hecho de dicho" (Lacan, 1972-1973: 143)

En este gesto lacaniano hay una operación sobre el discurso del ente convirtiéndolo en plebeyo del *lógos* o significante. La ontología, históricamente catalogada como ciencia primera[1], ha actuado aislando al ser dándole un estatuto privilegiado. Desde una perspectiva psicoanalítica, el significante es imperativo y es quien manda. Esta soberanía del significante, que produce como efecto al discurso sobre el ser ha llevado, en el pensamiento francés contemporáneo, a exégesis del psicoanálisis como un discurso otro de la filosofía.

En esta vía interpretativa, Cassin (1985, 2008) ha identificado al psicoanálisis como una *logología*, ubicándolo en el árbol genealógico de la sofística -el reverso paradigmático de la filosofía desde Platón-. Badiou (2008), por su parte, ha acuñado el término antifilosofía para iluminar las tensiones entre psicoanálisis y filosofía. Para Badiou, la antifilosofía se puede caracterizar por los siguientes rasgos: a) la subordinación de las categorías filosóficas al lenguaje; b) la destitución de las pretensiones de la filosofía de alcanzar la Verdad y un sistema; c) la evidencia de una voluntad de poder en todo discurso filosófico y d) la afirmación de una ética que escapa a las restricciones del orden filosófico normal[2].

De forma reciente, Clemens (2013) profundizó las reflexiones de Badiou sobre la noción de antifilosofía, ampliándola de una manera original y fecunda. Para Clemens, afirmar que el psicoanálisis es una antifilosofía es señalar que guarda una relación especial con la ciencia y la literatura. Tanto la filosofía como el psicoanálisis son discursos que están estrechamente vinculados con la ciencia y la literatura. Sin embargo, mientras que la filosofía interrumpe la literatura con ciencia, el psicoanálisis irrumpe en la ciencia con literatura.

El psicoanálisis entendido como una forma de antifilosofía puede adquirir diversas variantes dependiendo del interlocutor filosófico de turno o el punto filosófico en cuestión. Es por esto que centraremos nuestra atención en la crítica que reciben dos puntos filosóficos centrales en algunas obras de Lacan: la metafísica y la epistemología. En primer lugar, nos ocuparemos de la subversión del discurso óntico de la filosofía antigua como condición de posibilidad para el discurso analítico. En segundo lugar, indagaremos en las limitaciones que encuentra Lacan en la noción de intencionalidad de la fenomenología para dar cuenta del estatuto de objeto en el psicoanálisis. Este recorrido teórico finalizará en la caracterización de la transferencia como una ética de la falta.

1.- Lacan con Gorgias o la subversión del orden filosófico normal

Desde el discurso filosófico se ha establecido que el psicoanálisis y la sofística comparten lazos filiales[3]. Un hijo perverso, obsesionado con lo sexual, que ha heredado el gusto paterno de eludir el principio de no contradicción que Aristóteles, tan cuidadosamente, había demarcado como límite entre lo humano y lo vegetal[4].

Sin embargo, psicoanálisis y sofística se dicen de muchas maneras[5], por lo que nos atendremos, especialmente, a las relaciones entre Lacan y Gorgias, el sofista de Leontinos. En primer lugar, nos centraremos en sus similitudes topológicas, en cuanto, lugar de un discurso Otro de la ontología tradicional. En segundo lugar, logológicas[6] es decir la supremacía del *lógos*, discurso o significante sobre el discurso sobre el ser. Luego, veremos cómo las similitudes críticas, entre Lacan y Gorgias, se diluyen al tratar de explicitar los vínculos que mantiene el lenguaje con la realidad, de manera particular, en la tercera tesis del tratado *Sobre el no ser*: "aunque fuera y lo pudiéramos conocer, no lo podríamos comunicar". Finalmente, intentaremos dar cuenta de la especificidad de la palabra como un instrumento poderoso –*phármakon*- que permite accionar en el campo corporal, volitivo y político. En nuestro recorrido, tomaremos fragmentos del ya mencionado tratado *Sobre el no ser* [7] y del *Encomio de Helena* del sofista de Leontinos y del psicoanalista francés *El Seminario* 20. *Aun* (1972-1973).

a) Un *tópos* por fuera del ser. El camino de la *logología*

Lo primero que salta a la vista, en las aproximaciones entre Lacan y Gorgias, es que comparten un *tópos* común, el reverso de la ontología, y un mismo objetivo en sus ataques: Parménides y los supuestos de la filosofía eleática. En el poema del filósofo de Elea, se establecen dos tesis que serán fundacionales para la metafísica occidental, y el blanco de las críticas de Lacan y Gorgias. En primer lugar, la afirmación de que "lo que es, es" y "lo que no es, no es"; y segundo lugar, la identidad entre ser

(*einai*)[8] y pensar (fragmento B3).

En el tratado *Sobre el no ser*, Gorgias lleva a cabo la inversión del eleatismo partiendo de sus propios términos[9]. En la primera de las tres tesis de la obra, "Nada es", el sofista de Leontinos juega con la filosofía parmenídea y muestra que el no ente no es y que el ente no es. La estrategia general de su demostración es la siguiente. Primero muestra que al decir que el no ente es se le atribuye entidad y, por tanto, es, pero esto sería absurdo ya que algo no puede ser y no ser al mismo tiempo. Asimismo, si el no ente es, el ente no es, lo cual es imposible. En un segundo momento señala que el ente no es bajo la premisa de que de él se debería poder predicar alguno de los pares de opuestos "engendrado/inengendrado" o "uno/múltiple". Gorgias nos enseña que no se puede predicar ninguno de estos pares del ente, por lo que concluye que el ente no es o nada es.

El resultado de esta tesis es una crítica radical a la ontología, en tanto, Gorgias nos pone de manifiesto que el héroe del poema de Parménides –el Ser[10]- es un efecto del poema mismo.

La segunda tesis del tratado *Sobre el no ser*, "Aunque fuera, no lo podríamos conocer" ataca a la identidad entre ser y pensar. El vínculo analítico entre ser y pensar, tal como indica Heidegger (1954) en su conferencia *¿Qué significa pensar?* es fundacional para el discurso filosófico normal. En tanto el pensar recibe su esencia del percibir el ser del ente. Dicho de otro modo, la noción del pensar ha sido caracterizada de Parménides hasta nuestros días como una presentación de lo presente. Se revela el carácter antifundacional de la crítica gorgiana a los postulados del filósofo de Elea.

El argumento de Gorgias en la segunda tesis del tratado es simple y contundente, casi como un juego con los principios parmenídeos. El sofista señala que es suficiente pensar en algo o, más aún decirlo, para que tenga existencia, pero se puede pensar cosas que no existen como carros que viajan sobre el mar. De esta forma, Gorgias, llevando al límite el principio de identidad eleático, garantiza la efectividad e infalibilidad del discurso. La ontología parmenídea contiene el germen de su disolución y, en el mismo gesto, otorga la soberanía al *lógos* volviendo al discurso óntico en plebeyo[11]. Todo discurso que quiera erigirse como la Verdad sobre el ser, debe enfrentarse al problema sobre su condición de posibilidad. Es decir, el discurso sobre el ser se da en el lenguaje y, por consiguiente, no puede establecerse como garantía de la existencia. Se abren, de esta manera, las puertas a la *logología*.

En *El Seminario* 20. *Aun*, Lacan asimismo ataca a Parménides e ironiza con el carácter de necedad que conlleva la afirmación del poema de que el ser sea y que el no ser no sea. Para afirmar, a continuación, que no hay metalenguaje, es decir: "El ser es, como dicen, y el no ser no es. Hay o no hay. Ese ser, no se hace más que suponerlo a ciertas palabras, individuo, por ejemplo, o sustancia. Para mí, no es más que un hecho de dicho". (Lacan, 1972-1973: 143)

En el mismo movimiento en el que se ubica como otredad del discurso filosófico tradicional, Lacan reduce al ser a un efecto del decir. La ontología ha actuado aislando al ser, dándole un estatuto especial por fuera del orden significante. De esta manera, el discurso sobre el ser es producto del discurso del amo[12], que eleva al estatuto de imperativo al ser. Sin embargo, quien manda es el significante y es él el que se hace imperativo, por esto, Lacan afirma: "Me distingo del lenguaje del ser. Ello implica que pueda haber ficción de palabra, quiero decir, a partir de la palabra". (Lacan, 1972-1973:144)

Desde una perspectiva lacaniana, hay ser a partir de la palabra. El discurso óntico es un *hecho de dicho*, una construcción posibilitada por el funcionamiento mismo del lenguaje. Elevar al discurso sobre el ser a un estatuto de verdad que trasciende al lenguaje es ignorar la condición humana de *hablante-ser*.

Queda subvertido, tanto por Gorgias como por Lacan, el orden filosófico normal -la posibilidad de decir y pensar al ser- al otorgar primacía, el primero, al *lógos* y, el segundo, al significante.

b) Palabras y cosas. Lo Real como solución a la dualidad gorgiana

La tercera tesis del tratado *Sobre el no ser*, "Aunque fuera y lo pudiéramos conocer, no lo podríamos comunicar", es la que nos acerca a las diferencias entre el sofista y el psicoanalista y, a su vez, diferencia nuestra interpretación de la tesis *logológica* de Barbara Cassin (2008), quien cree ver una igualdad punto por punto entre la afirmación gorgiana "el afuera se convierte en revelador del discurso" y la tesis lacaniana "no hay ninguna realidad prediscursiva". Lo que intentaremos en lo que sigue del trabajo es mostrar por qué estas tesis no son equiparables.

Lo que nos interesa, de forma particular, de la tercera tesis es la ruptura que realiza Gorgias entre el discurso (*lógos)* y las cosas (*ónta*). Como se señaló en la introducción, Gorgias allí sostiene dos afirmaciones de capital importancia:

> "No revelamos a los demás las cosas que son sino el discurso, que es diferente de las cosas que subsisten" (*SE* §84)
>
> "El discurso (…) se constituye a partir de las cosas que nos sobrevienen de afuera (…) el afuera se convierte en revelador del discurso" (*SE* §85)

Sin embargo, a continuación, argumenta que

> "La mayoría de las cosas que subsisten no las muestra el discurso, como tampoco aquellas exhiben su recíproca naturaleza" (*SE* §86).

El resultado de la tercera tesis *Sobre el no ser* es que el *lógos* surge como respuesta a una sensación particular, pero, cuando se emite un discurso, no hay garantías de que el interlocutor vaya a comprender lo mismo. El discurso se convierte en una realidad cerrada sobre sí misma, que no puede expresar el ser sensible y, a su vez,

es producto de cada sensación particular[13]. El discurso deja de ser el vínculo entre pensamiento y ser, para convertirse en un instrumento entre las relaciones humanas. Los que nos interesa subrayar, para contraponer con la visión lacaniana, es que, en última instancia, no se niega la existencia de las cosas (*prágmata*), sino su imposibilidad de comunicarlas y, en consecuencia, la supremacía del *lógos* en cuanto instrumento. El planteo gorgiano se sostiene en las oposiciones binarias de un "afuera" y un "adentro" o, en otro modo, de "cosas" y "palabras". En este punto sostenemos que la tesis logológica encuentra su límite en cuanto sigue operando en el pensamiento de Gorgias la existencia de cosas por fuera de las palabras, aunque no puedan ser comunicadas.

El planteo de Lacan en relación al vínculo entre las palabras o discursos y las cosas se aleja de forma manifiesta, pero sutil de la tercera tesis del tratado *Sobre el no ser.* Lacan sostiene en *Aún* una reflexión que lo aleja del sofista: "No hay ninguna realidad prediscursiva. Cada realidad se funda y se define con un discurso" (Lacan, 1972: 43).

En otras palabras, es el discurso, el orden Simbólico, el que *hace* realidad. Podemos hablar y pensar sólo las cosas que fueron fundadas por el discurso, que constituye una realidad. Es el significante, nuevamente, quien manda. No hay un afuera del orden simbólico, de las posibilidades que se establecen en el discurso. Lo que existe posee su existencia por la palabra. Para ampliar las diferencias, Lacan distingue la realidad -aquello que ha sido simbolizado, cifrado o puesto en palabras- de lo Real. Lo Real es un espacio indeterminado, sin zonas ni subdivisiones, sin altos ni bajos, sin vacíos ni plenitudes; lo Real es una especie de tejido indiferenciado completo por todas partes. Topológicamente, se lo puede pensar como una superficie sin fallas ni fisuras que abarca al universo entero. El orden simbólico es el que establece cortes, zonas separadas, estructuras en contraste y características distintas. De esta forma, lo Simbólico aniquila a lo Real, lo convierte en palabrería. Sin embargo, lo Real, estrictamente hablando, no tiene existencia ya que sólo la puede adquirir al ser puesto en palabras. Su estatuto, en cambio, es el de *aún no simbolizado* y convive a la par de lo Simbólico. No se trata aquí de postular un tiempo previo o una existencia prediscursiva. Tampoco se establece, al modo de la filosofía kantiana, un ámbito nouménico. Lo Real sólo puede ser considerado como un tiempo previo a condición de concederle un carácter mítico e inexistente. En otras palabras, podemos referirnos a lo Real como lo *aún no simbolizado* pero no nos es posible expedirnos sobre su estatus ontológico. Lo Real no es una cosa o un tiempo previo, es la condición de posibilidad para el desarrollo del orden Simbólico y, por tanto, de la realidad.

La diferencia entre Gorgias y Lacan se torna manifiesta: mientras que para el primero habría dos tipos de seres -uno incomunicable y el otro soberano-; para el segundo, sólo hay ser a partir de la palabra y es la operación de ésta sobre lo Real lo que *hace* realidad.

c) El poder del soberano

Más allá de las diferencias que se pueden establecer entre Lacan y Gorgias en sus teorías sobre la relación entre las palabras y las cosas, persiste una visión del lenguaje, *lógos* o discurso como potencia creativa y primera. Se podría reconocer en esta actitud ante el lenguaje uno de las características que Badiou establece como centrales en la antifilosofía: la reducción de las categorías filosóficas a las del lenguaje. Si el discurso sobre el ser -es decir, la metafísica tradicional- es una ficción del uso del lenguaje y, por tanto, pierde su títulos de verdad trascendente al hombre, nos queda la potencia *poiética* del discurso.

El tratado *Sobre el no ser* al destruir las relaciones entre ser y pensar deja como resto el *lógos* como instrumento de relaciones existenciales entre los hombres (persuasión, engaño, amenaza etc.)[14]; un *phármakon* (*EH* §8 y 14) poderoso que quién lo sepa administrar estará en mejores condiciones de favorecerse de las cuestiones que conciernen a la *polis* y en direccionar la voluntad de sus oyentes a su beneficio. En este sentido, podemos sostener que el *lógos* es el campo específico de las relaciones humanas. El poder de la palabra se hace evidente en la analogía con el *phármakon* –tanto veneno, como remedio- para el cuerpo. El sofista es quien posee la técnica para administrar el *phármakon* correcto según el alma en cuestión, es quien dosifica las palabras para lograr su cometido político.

Esta perspectiva es, en parte, compartida por Lacan: "…el significante como tal no refiere a nada que no sea un discurso, a un modo de funcionamiento, una utilización del lenguaje como vínculo". (Lacan, 1972-1973: 41).

El discurso, entonces, está siempre imbricado con otros discursos y revela su potencia como forma de vínculo e instrumento. La operación del significante es la condición de posibilidad para establecer un lazo social. Podríamos agregar que estos vínculos que propicia el significante *son* el mundo y que su ampliación depende de la creatividad humana para simbolizar lo Real. En este punto, es interesante hacer notar que la simbolización nunca es plena, algo resta, algo que Lacan denominó como su única invención: el *objeto a*.

2.- El objeto por detrás o la inversión de la fenomenología

El apartado anterior nos sirvió para explicitar el sentido antifilosófico de la concepción lacaniana de la metafísica y de qué modo se hace eco de una tradición habitualmente relegada por el orden filosófico normal desde Platón. La soberanía del lenguaje por sobre lo que es, nos condujo hacía el resto que persiste: el *objeto a*. En este segundo apartado, nos adentraremos en la inversión que supone el objeto psicoanalítico con respecto al objeto en la filosofía. El estudio de los objetos en filosofía recibe el nombre de epistemología y, en mayor o menor grado, cada tradición filosófica tiene sus propios lineamientos acerca de cómo se nos presentan los objetos para nuestro conocimiento. Dado que examinar cada una de las tradi-

ciones filosóficas supone un trabajo más amplio que el actual, nos concentraremos en la fenomenología desarrollada por Husserl por la relevancia que posee en la obra de Lacan. Asimismo, los desarrollos de la fenomenología guardan especial interés por su énfasis en dirección hacia las cosas y cómo se nos presentan. Para poder desarrollar los supuestos antifilosóficos de Lacan en materia de epistemología, será necesario abordar el concepto de intencionalidad.

El concepto de intencionalidad no tiene su aurora en los trabajos de Husserl, sino en los estudios sobre la conciencia de Brentano[15]. La fenomenología, en general y la idea de intencionalidad, en particular, han tenido una gran influencia en la filosofía posterior, pero, así también, en otras disciplinas del conocimiento humano. El psicoanálisis, en su vertiente lacaniana, se ha servido de conceptos provenientes de la fenomenología para llevar a cabo su propio programa teórico[16]. Pero esta apropiación de la herencia fenomenológica, al igual que en el caso de la metafisica, no fue pasiva, sino que, en muchos casos, supuso una elaboración crítica de sus conceptos fundamentales.

Prestaremos especial atención, dada la importancia teórica que posee en el programa fenomenológico, a la crítica sobre la noción de intencionalidad, que realiza Lacan a la altura del *Seminario 10,* para delimitar el concepto de *objeto a*. Para poder explicitar el tratamiento antifilosófico que operan en Lacan de la noción de intencionalidad, será necesario realizar una caracterización de la intencionalidad de la conciencia en Brentano; describir las derivas teóricas que produce Husserl en *Investigaciones Lógicas* e *Ideas I* sobre el concepto de intencionalidad; desarrollar la crítica efectuada por Lacan y su relevancia teórica para dar cuenta del *objeto a.* Finalmente, podremos extraer conclusiones epistemológicas de la operación lacaniana sobre la intencionalidad husserliana.

a) De Brentano a Husserl: la intencionalidad

El concepto de intencionalidad que hereda Husserl, y que luego criticará Lacan, es el que trabaja Franz Brentano en *Psicología desde un punto de vista empírico*. Cabe destacar que la idea de intencionalidad no es enteramente una invención de Brentano, sino que tiene sus raíces en Aristóteles y algunos filósofos de la Edad Media[17]. En uno de los pasajes más citados de esa obra, para caracterizar el pensamiento de Brentano en relación a la intencionalidad, se sostiene:

> “Todo fenómeno psíquico se caracteriza por lo que los escolásticos de la Edad Media han llamado *in-existencia* intencional o mental de un objeto, y que nosotros llamaríamos, si bien con expresiones no enteramente inequívocas, la referencia a un contenido, *la orientación a un objeto* o la objetividad inmanente. Todo fenómeno psíquico contiene algo como objeto dentro de sí, aun cuando cada uno no lo tiene de la misma manera. *En* la representación hay algo representado, en el juicio algo es aceptado o rechazado, en el amor algo es amado, en el odio algo es odiado y en el deseo algo es deseado”.[18] (Brentano, 1911: 115)

La primera nota que salta a la vista, es que la intencionalidad es una propiedad propiamente de los fenómenos psíquicos. Es decir, la intencionalidad es el concepto que le permite a Brentano diferenciar los fenómenos físicos de los psíquicos. En este sentido, todo pensamiento está orientado a su objeto o, para decirlo más precisamente, todo pensamiento presupone un objeto.

Un segundo punto a resaltar, y relacionado con el anterior, es que la postura de Brentano supone que todo acto de conciencia es *conciencia de algo*. Esto ocurre con todos los estados mentales posibles que podríamos experimentar: en todo amor hay algo amado, en todo odio hay algo odiado, en toda percepción hay algo percibido y en todo deseo hay algo deseado, etc. Es particularmente interesante, para los fines de este trabajo, retener la idea de que en todo deseo el pensamiento se dirige hacia algo deseado, sea lo que fuere el objeto de deseo.

Un tercer punto a subrayar en el párrafo citado de *Psicología desde un punto de vista empírico* es que se identifica a la intencionalidad con la in-existencia intencional. Es decir, el objeto al cual se dirige la conciencia es inmanente a la conciencia. Esta idea es, asimismo, mencionada por Brentano como objetividad inmanente, en tanto, los objetos, a los que están orientados nuestros actos mentales, no poseen una existencia externa a la conciencia, sino que son propiedad de un contenido interno a ésta, es decir, son in-existentes. De esta forma, la conciencia es un acto que supone a su contenido (objeto), pero no hay una afirmación sobre su existencia trascendente. Se configura, de este modo, un problema ontológico, en cuanto la tesis sobre la intencionalidad de Brentano no permite explicar cómo es posible la relación entre la conciencia y el mundo externo o cómo es posible, si todo objeto es intencionado por la conciencia, que dos personas diferentes tengan las mismas experiencias.

b) Husserl y la superación del dualismo psicofísico de Brentano

Husserl, discípulo de Brentano[19], adopta la tesis de intencionalidad de la conciencia, en el sentido de que todo acto de la conciencia es una *conciencia de*, pero considera que, tal como se expone en *Psicología desde un punto de vista empírico*, Brentano incurrió en un dualismo psicofísico al duplicar los entes. Así lo expresa en *La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*:

> “Este es el lugar para pensar en el extraordinario mérito que hay que acreditar a Brentano, quien en su intento de reforma de la psicología (…) exhibió la intencionalidad como uno de sus caracteres; por lo tanto, la ciencia de los “fenómenos psíquicos” se relaciona en todo con las vivencias de la conciencia. Lamentablemente, en lo esencial quedó apresado por los prejuicios de la tradición naturalista (…) el dualismo, la causalidad psicofísica sigue teniendo validez” (Husserl, 1936: 271)

De este modo, Husserl interpreta a la tesis de la intencionalidad de la conciencia en Brentano como presa de una

duplicación ontológica: un objeto inmanente a la conciencia y otro trascendente que funcionaba como su causa[20].

A diferencia de Brentano, en las *Investigaciones Lógicas* (1967: 216), Husserl describe a la conciencia como un plexo de vivencias (*Erleibnis*), dentro de las que se pueden distinguir: *vivencias intencionales* y *vivencias no intencionales*. Las vivencias intencionales que poseen su objeto son denominadas como *intuición* –i.e.: percepción, rememoración, empatía, etc.-. La intuición se caracteriza por su plenitud, en tanto acto que tiene su objeto efectivo. Dentro de las intuiciones, Husserl destaca a la percepción ya que, por sus características, nos pone en contacto con el objeto en "carne y hueso" y, por este motivo, es la fuente originaria de conocimiento. Así lo expresa en el "Principio de todos los principios", parágrafo 24 de *Ideas I*:

> "…la intuición en que se da algo originalmente es un fundamento de derecho del conocimiento, y todo lo que se nos brinda originalmente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la intuición, hay que tomarlo como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da (es decir, sin agregar nada que no hubiese sido dado)". (Husserl, 1962: 58)

De este modo, la intuición nos pone en contacto con el objeto y la percepción es su forma privilegiada ya que nos acerca al objeto, se nos da de forma plena. Pero esta afirmación merece una aclaración, el objeto no se da nunca de una forma acabada, sino en un juego constante de presencias y ausencias. Cuando una parte es dada, se esconde otra. El objeto siempre es dado en *una* perspectiva y nunca podremos agotar las posibles apariciones del mismo[21]. De manera complementaria a la intuición, en las vivencias intencionales, se ubican las *intenciones vacías*, que se caracterizan por la dirección a un objeto que no está presente o a un aspecto, en la presentación de un objeto, que se mantiene ausente. Las *vivencias no intencionales* se relacionan con la materia o dato sensible, que recibe una interpretación que da sentido a través de un acto intencional.

Ahora bien, a partir de *Ideas I* [22], Husserl introduce variaciones en la terminología para referirse a la intencionalidad de la conciencia. Las vivencias no intencionales reciben ahora el nombre de *hýle* o material *hýlético*; la vivencia intencional que da forma a la materia se denomina *nóesis*; y el objeto que resulta del accionar de la nóesis sobre el material hylético es nominado como *nóema*. La conciencia queda establecida como un correlato noético y noemático, es decir, no hay un nóema que no tenga como correlato a una nóesis y viceversa.

Se pueden, entonces, sumariar las novedades que introduce Husserl a la tesis de la intencionalidad de la conciencia en reconocer un aspecto no intencional en la conciencia (la materia o *hýle*), un rol más activo de la conciencia a la hora de intencionar a su objeto y la percepción nos da el objeto "en carne y hueso", pero siempre como escorzo, es decir, desde una perspectiva que implica una presencia y una ausencia.

c) El *objeto a* como imposibilidad de la intencionalidad husserliana

Lacan, en *El Seminario* 10. *La Angustia*, en un intento de delimitar al *objeto a* en su relación con el deseo realiza una crítica a la fenomenología, en general y a la tesis de la intencionalidad, en particular. En primer lugar, sitúa a la fenomenología como un programa filosófico que conlleva a un espejismo, a una ilusión de una perspectiva subjetivista, que ubica como heredera de la tradición filosófica moderna. De este modo, la filosofía de Husserl es caracterizada como una vuelta exacerbada a la modernidad al delimitar la función de la intencionalidad[23].

> "*El objeto a* no debe situarse en nada que sea análogo a la intencionalidad de una *nóesis*. En la intencionalidad del deseo, que debe distinguirse de aquélla, este objeto debe concebirse como *la causa del deseo*. Para retomar mi metáfora de hace un momento, el objeto está *detrás* del deseo" (Lacan, 1962-1963: 113)

Esta visión negativa a la tesis de la intencionalidad no es una referencia ocasional en Lacan, sino que insiste en sus seminarios. En *El Seminario* 11. *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* sostiene:

> "La esquizia que nos interesa [del ojo y la mirada como objeto a] no es la distancia que se debe al hecho de que existan formas impuestas por el mundo hacia las cuales nos dirige la intencionalidad de la experiencia fenomenológica". (Lacan, 1964: 80)

El espejismo que produce la tesis de la intencionalidad de la conciencia es considerar que el objeto del deseo está delante, es decir, disponible y a la mano. De este modo, la intencionalidad de la *nóesis* no debe confundirse con la intencionalidad del deseo, en cuanto, la primera supone una actividad consciente, que constituye un *nóema* (objeto) a partir de la acción sobre un material *hylético*; la segunda, en cambio, es una actividad inconsciente que no intenciona ningún objeto en particular. De manera estricta, para Lacan, no hay objeto de deseo. El deseo como tal no puede extinguirse en un objeto, es decir, encontrar su satisfacción, sino que es un constante desplazamiento metonímico entre significantes. Por tanto, el único objeto que está relacionado con el deseo es el *objeto a* como causa del deseo, es decir, como movimiento ciego hacia ningún objeto en particular, sino a su búsqueda incesante.

La intencionalidad del deseo posee, como condición de posibilidad, a la falta constitutiva de todo ser hablante por haberse establecido, a través del lugar del Otro, en el orden simbólico. Esta división fundante y mítica del sujeto supone, en términos lacanianos, una *Spaltung* (barradura) del sujeto, que deja, a modo de resto no simbolizado, al *objeto a*. Por este motivo, el *objeto a* como causa del deseo se relaciona de forma directa con lo real, es decir, lo que resiste los efectos del significante[24]. Este real traumático -por haber quedado por fuera de la legali-

dad significante- opera como causa de deseo y es, por definición, estructural y estructurante de la experiencia del deseo.

d) La imposibilidad de la objetividad

La crítica que efectúa Lacan a la tesis de la intencionalidad implica una puesta a prueba de la noción de objetividad, en tanto correlato entre sujeto y objeto o *nóesis* y *nóema*. La tesis de la intencionalidad, de Brentano a Husserl, conlleva, como hemos desarrollado en las primeras partes de este trabajo, la idea de que todo fenómeno mental implica un objeto. Lacan, por su parte, describe a la intencionalidad del deseo como un proceso que no tiene como correlato a un objeto, sino, más bien, como una fuerza[24] imposible de satisfacer y, por tanto, posee un desarrollo metonímico infinito. Siguiendo esta metáfora espacial, la tesis de la intencionalidad -en relación al deseo como *deseo de*- supone una plenificación del objeto -aunque en Husserl siempre desde una perspectiva- finita. El objeto de deseo se presenta en el desear mismo de la conciencia; mientras que, en la postura de Lacan, el deseo se conecta con la infinitud ya que no existe un objeto que le corresponda a éste más que el *objeto a* como pulsación interminable.

De esta forma, la afirmación de Lacan en la clase del 9 de enero de 1963 del *Seminario 10* adquiere toda su relevancia epistemológica y antifilosófica: el *objeto a* no es "objeto" en el sentido de "la función general de la objetividad", sino "un objeto externo a toda definición posible de la objetividad". (Lacan, 1962-1963: 98)

3.-La transferencia: una ética de la falta

Las consecuencias de la antifilosofía en Lacan se traducen en una ética que tiene como centro un *no-centro*. El *objeto* a al escapar a toda función de objetividad deviene motor y fundamento ético; mientras que el lenguaje el mecanismo para su operación. Lacan señala en el Seminario sobre *La transferencia* un predecesor en materia de deseo: Sócrates. Nuevamente, si bien podemos encontrar una referencia filosófica, ésta se encuentra subvertida por Lacan. Es a partir de uno de los libros canónicos sobre filosofía y erótica -El *Banquete* de Platón- que se articula en psicoanálisis una posibilidad para la transferencia como una ética del deseo.

a) La aparición de Alcibíades o la metáfora del amor

La estructura del Banquete es famosa. Su forma narrativa es la de boca en boca. Apodoloro cuenta lo que comentó Aristodemo a sus amigos, entre ellos, Glaucón. Los comensales Fedro, Pausanias, Erixímaco, Agatón, Aristófanes y Sócrates, se encontraban reunidos en la casa de Agatón para festejar su victoria en las olimpiadas de tragedias. Se proponen, entre copas de vino, cada uno realizar un encomio sobre Eros.

Luego que Sócrates finaliza su encomio a Eros inspirado en el encuentro con Diotima sonaron aplausos fuertes. Aristófanes se preparaba para hacer una objeción al discurso de Sócrates cuando, de golpe, se comenzó a oír un murmullo afuera del lugar que se hacía cada vez más fuerte. Flautas estrepitosas y voces cantando tomaron la atención de los comensales. Agatón pidió con celeridad a sus esclavos que fuesen a revelar el misterio que se escondía detrás de la puerta. La resolución del enigma era el invitado menos esperado. Alcibíades entró sin dilación, borracho, para coronar con cintas a quien había sido campeón el día anterior en la contienda de tragedias. Alcibíades se sentó al lado de Agatón y le colocó la corona en su cabeza sin percatarse que a su lado se encontraba Sócrates quedando, así, en el medio de ellos dos. Al advertir su presencia largó una fuerte exclamación, mezcla de sorpresa y espanto y luego dijo:

> "¿Qué es esto? ¿Sócrates aquí? Te has acomodado aquí acechándome de nuevo, según tu costumbre de aparecer de repente en donde yo menos pensaba que ibas a estar. ¿A qué has venido ahora? ¿Por qué te has colocado precisamente aquí? Pues no estás junto a Aristófanes ni junto a ningún otro que sea divertido y quiera serlo, sino que te la has arreglado para ponerte al lado del más bello de los que están aquí adentro" (213 b9 – c7).

Luego de su aparición inesperada y caer en la cuenta que Sócrates se encontraba en la casa de Agatón, Alcibíades decide hacer un encomio ya no de Eros sino de Sócrates. Describe a Sócrates como un engañador que hipnotiza a la gente con sus palabras, un lujurioso y un sátiro que se divierte con ironías. También se lo puede comparar a un sileno, ya que al igual que estos, Sócrates guarda en su interior los *agálmata*, las joyas más preciosas que lo convierten en el objeto del deseo de Alcibíades. La naturaleza de los *agálmata* que se encuentran dentro de Sócrates es sugerida en la comparación con el sátiro Marsias. Del mismo modo que éste, Sócrates encanta y hechiza a sus interlocutores con sus palabras pero, en vez de utilizar la música, su truco son las palabras. El efecto hipnótico de las palabras de Sócrates no se encuentra en lo que él sugiere con ellas sino en el saber que ellas encierran o esconden. Este saber es el que demanda Alcibíades a su objeto de amor, pero es rechazado sistemáticamente por Sócrates. Alcibíades ha intentado seducirlo con su riqueza y con su belleza, pero Sócrates nunca cedió a esta demanda, es por esto que levanta su queja como advertencia ante los comensales del *Banquete*: "...él engaña entregándose como amante (*erastés*), mientras que resulta, más bien amado (*paidiká*) en lugar de amante (*erastou*)". (*Bqt.*, 222 b1-4)

La trampa a la que ha sido sometido Alcibíades no es otra sino la del amor. El cambio de posición que realiza Sócrates en relación con Alcibíades, de *erastés* a *erómenos* revela la significación del amor, en tanto su función es la de una metáfora: "La significación del amor se produce en la medida en que la función del *erastés*, del amante, como sujeto de la falta, se sustituye a la función del *erómenos*, el objeto amado – ocupa su lugar". (Lacan, 1960: 51)

Sócrates, en tanto amante, es sujeto de un deseo y por consiguiente, de una falta pero, como es de esperarse en las relaciones amorosas, la falta de Sócrates y la de Alcibíades no son equiparables. El objeto que busca Alcibíades en su condición de *erastés* en Sócrates no es lo que Sócrates carece; y en este punto, se revela la estructura erótica:

> "Entre estos dos términos que constituyen, en su esencia, el amante y el amado, observen ustedes que no hay ninguna coincidencia. Lo que le falta a uno no es lo que está, escondido, en el otro. Ahí está todo el problema del amor". (Lacan, 1960: 51)

b) El manejo de la demanda de amor. Una enseñanza socrática

El manejo que realiza Sócrates sobre la demanda amorosa de Alcibíades lo coloca en la posición paradigmática de primer analista. Alcibíades, cuenta en su elogio a Sócrates como ha intentado obtener, sin suerte, un signo de su amor. Alcibíades relata sus estrategias: se ha quedado a solas con Sócrates (*Bqt.* 217 b 3-5), le pidió hacer gimnasia juntos (217 b 9 – 11), lo invitó a cenar en reiteradas ocasiones (*Bqt.* 217 c 8 -11) y hasta durmieron en el mismo lecho (*Bqt.* 217 d 8 – 10). Siempre obtuvo el mismo resultado, evasivas. Sócrates no le entregó ningún signo de su amor, ni con palabras ni con acercamientos físicos. Ahora bien, como vimos en el diálogo *Alcibíades I*, se sabía *erómenos* de Sócrates, sin embargo, insistía en obtener un signo del deseo de Sócrates. Pero él se rehúsa a dárselo en el contexto en el cual era sostenida esa demanda. Lo que Alcibíades pretendía era trocar belleza corporal por sabiduría y justamente, esta es la demanda que Sócrates no podía autorizar dada su posición misma. El lugar que ocupa Sócrates es el de un *no saber*, aceptar a Alcibíades como su amado hubiese implicado negar su posición ante el deseo como reconocimiento de la ignorancia ante la sabiduría suprema[25] (i.e. la Idea de la Belleza). Lo poco que dice saber Sócrates se relaciona con el amor. Si aceptaba dar el signo que Alcibíades demandaba se hubiese consumado la metáfora del amor, es decir, devenir de *erómenos* a *erastés* pero esto es imposible en su caso, ya que, no se reconoce como *erómenos* sino como *erastés* de un conocimiento absoluto, lo que lo convierte, en un *phílosophos*. Por su parte, Alcibíades ha consumado la metáfora del amor de haber sido *erómenos* de Sócrates ha devenido *erastés*. Pero la respuesta *in abstenia*[26] a la demanda de Alcibíades no es la única movida analítica de Sócrates sino que lo ubica en la transferencia:

> "...el hecho de que Sócrates le responda no *Ocúpate de tu alma* –sino más bien lo que corresponde a un hombre maduro y endurecido- *Ocúpate de tu deseo* (…) sólo puede verse como un primer esbozo de la técnica de la ubicación de la transferencia". (Lacan, 1964: 263)

El movimiento que resalta Lacan en relación a la actitud de Sócrates tiene su correlato en los diálogos *Alcibíades I* y *Banquete*. En el primero, la enseñanza que le quiere impartir Sócrates a Alcibíades en relación a comandar su deseo, sería la del mandato délfico *Conócete a ti mismo*; mientras que en el segundo, sería la *Conoce a tu deseo*. Esto se ve claramente en la interpretación que hace Sócrates del elogio de Alcibíades quien justificaba sus palabras por estar ebrio:

> "Me parece, Alcibíades –dijo entonces Sócrates-, que estás sereno, pues de otro modo no hubieses intentado jamás, disfrazando tus intenciones tan ingeniosamente, ocultar la razón por la que has dicho todo eso (…) como si no hubieses dicho todo esto para enemistarme a mí y a Agatón, al pensar que yo debo amarte a ti y a ningún otro, y Agatón ser amado por ti y nadie más". (*Bqt.* 222 c4 – d3)

La interpretación de Sócrates señala que el *ágalma* que busca Alcibíades en él, se encuentra en un tercero, Agatón y que todo su elogio no tuvo otro fin que mostrarle a Agatón por qué es él el *erastés* que le conviene.

c) La originalidad del *Banquete* y la disparidad entre los amantes

La originalidad del *Banquete* para los analistas radicaría, en parte, en cuestionar lo que establece Aristófanes en su discurso (*Bqt.* 189c – 193d), a saber, la historia de los seres humanos partidos en dos por Zeus que se buscan de forma incansable para recobrar, a través del amor, la unidad pérdida. El mito del hacer de dos uno que tanta pregnancia ha tenido en la cultura occidental. Lo que estaría mostrando Sócrates, en consonancia con la experiencia analítica de la transferencia, sería la disparidad fundamental que estructura al amor. No hay fusión posible en el ámbito intersubjetivo del deseo sino engaños de completitud en donde la falta del *erastés* no coincide con lo que supuestamente tiene el *erómenos* como *ágalma* en su interior. La demanda de amor es el resorte que posibilita la entrada de análisis pero, al mismo tiempo, está condenada al fracaso, en tanto, el analizado demando algo del analista: un gesto, un signo, una palabra de su amor. En este punto, la demanda debe pasar por los desfiladeros del significante para encontrarse con el deseo del analizado. Es notoria la coincidencia con el procedimiento socrático, en ambos casos, es necesario para educar al deseo un reconocimiento de la falta en el sujeto. Sin embargo, el saber al que es guiado quien se somete al examen socrático es de carácter trascendente, mientras que el saber al que se guía al analizado es un saber no sabido que radica en el inconsciente en forma de discurso. En este mismo juego es donde podríamos encontrar la clave para la sentencia lacaniana sobre el amor y la transferencia: "dar lo que no se tiene a aquél que no es" (1960:145). Al igual que el analista, Sócrates, que se percibe a sí mismo con carente y deseante, trata de generar en quienes ama ese mismo reconocimiento. Tanto para Sócrates como para Lacan, el deseo es el único motor para la investigación y la obtención de la felicidad. Y su forma de acceso no es otra que a través del discurso.

4.-Consideraciones finales sobre la antifilosofía en Lacan

Nos hemos propuesto en este trabajo mostrar la manera con la que opera Lacan sobre los textos filosóficos. Recorrimos las críticas a la metafísica tradicional para señalar la soberanía del significante por sobre el discurso del ser. De allí nos condujimos a la crítica lacaniana al esquema filosófico clásico de sujeto – objeto y la aparición del *objeto a* como causa de deseo. Estos dos aspectos, nos guiaron a la interpretación de la transferencia como un fenómeno propio del discurso que se revela como una ética de la falta. De este modo, pretendimos señalar que la antifilosofía en Lacan lejos de ser una actitud meramente teórica redunda en efectos prácticos y una reflexión sobre la clínica psicoanalítica. Intentamos esbozar de manera solapada que la filosofía, en su modo tradicional, es una forma sintomática del uso del lenguaje. El psicoanálisis como práctica discursiva nos señala el carácter ficcional de las (supuestas) verdades de la filosofía y de cualquier discurso que pretenda colocarse por fuera de la palabra para otorgarle una legalidad.

EDICIONES Y COMENTARIOS DEL TEXTO GRIEGO

Davolio, M. & Marcos, G. (2011). *Gorgias. Encomio de Helena*, Buenos Aires: Winograd.
Díaz, E. & Spangenberg, P. (2011). *Gorgias. Sobre el no ser,* Buenos Aires: Winograd.
Calvo Martínez, T. (1982). *Aristóteles. Metafísica*. Madrid: Gredos.
Martínez Hernández, M. (1981), *Banquete*. En *Platón Diálogos III*, Madrid: Gredos.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

Aubenque, P. (1962). *Le problème de l`être chez Aristote*, Paris: PUF.
Badiou, A. (2008). *Conditions*, trans. S. Corcoran, London, Continuum.
Badiou, A. & Cassi, B. (2011). *No hay relación sexual. Dos lecciones sobre “L'Étourdit” de Lacan*, Buenos Aires: Amorrortu Editores.
Brentano, F. (1911). *Psychology from a Empirical Standpoint*, London, Routldegde & Kegan, 1973.
Cake A. H. D (2009), “Lacan's Psychoanalysis and Plato's Symposium:Desire and the (In)Efficacy of the Signifying Order”, *Analecta Hermeneutica,* No. 1. 224 – 239.
Cassin, B. (1985). “Présocratiques et post-modernes: les effets de la sophistique” en *Le Cahiers (College international de philosophie)*, No. 1, pp. 54-63.
Cassin, B. (2008). *El efecto sofístico*, [trad. de Pons], FCE: Buenos Aires.
Cassin, B. & Wolfe, Ch. (2000). “Who`s Afraid of the Sophists? Against Ethical Correctness” en *Hypatia*, Vol. 15, N°. 4, Contemporary French Women Philosophers, pp. 102-120.
Clemens, J. (2013). *Psychoanalysis is an Antiphilosophy*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
Dale, J. (2004). “Brentano's concept of intentionality” en *A Cambrigde Companion to Brentano,* Cambridge, Cambridge University Press.
Fink, B. (1995). *The Lacanian Subject*, Princenton: Princenton University Press.
George, R. & Koehn, G. (2004). “Brentano's relation to Aristotle” en *A Cambrigde Companion to Brentano,* Cambridge: Cambridge University Press.
Guthrie, W. K. C. (1971). *History of Greek Philosophy Volume III: The Fifth-Century Enlightenment - Part 1: The Sophists; Part 2:* Socrates, Cambridge, Cambridge University Press.
Husserl, E. (1992). *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica,* Buenos Aires: FCE. Trad. José Gaos.
Husserl, E. (1936). La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental, Buenos Aires: Prometeo, 2009.
Husserl, E. (1967). *Investigaciones lógicas,* 2. vols. Madrid: Editorial Revista de Occidente. Trad. José Gaos.
Heidegger, M. (1954). “¿Qué quiere decir pensar?”. En *Conferencias y artículos*, Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.
Kerferd, G. (1981). *The Sophistic Movement*, Cambridge: Cambridge University Press.
Lacan, J. (1990). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 8: La Transferencia*, Buenos Aires: Paidós, 2003.
Lacan, J. (1962-1963). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 10. La Angustia*, Buenos Aires: Paidós, 2005.
Lacan, J. (1964). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro XI. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis,* Buenos Aires: Paidós, 1987.
Lacan, J. (1972-1973). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 20. Aún*. Buenos Aires: Paidós, 2011.
Moroncini, B. (2007). “On Love. Jacques Lacan and Plato´s Symposium”, *Journal of European Psychoanalysis,* No. 25, Vol. 2. 63 – 79.
Rodríguez Ponte, R. (2003), “El Banquete de Lacan”, *Principios: Revista de Filosofía,* Rio Grande Do Norte, 239-252.
Roudinesco, E. (1994). *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, Buenos Aires: FCE. 2007,
Sokolowski, R. (2000). *Phenomenology. An introduction*, Cambridge: Cambridge University Press.
Woodruff Smith, D. (2007). *Husserl*, New York: Routledge Philosophers Series.

NOTAS

[1]Cf. Metafisica, Gamma, IV, 1003 a 21-22.
[2]Cf. Badiou (2008)
[3]Cf. Cassin (2008)
[4]Cf. Metafísica, Gamma, IV 1006 a 14-15.
[5]“Sofistas” es un nombre general que abarca una cantidad de autores bastante heterogéneos. Para dar cuenta de esta pluralidad se habla de “movimiento sofístico”, Cf. Guthrie (1971) y Kerferd (1981). Con el psicoanálisis ocurre algo similar, bajo el nombre genérico se esconden diferentes escuelas: jungiana, kleiniana, adleriana, lacaniana, etc.
[6]Tomamos el término “logología” de Cassin (2008), pero teniendo en cuenta, como la autora misma señala en Cassin (1985:61), que el término fue acuñado por primera vez por Novalis.
[7]Como es sabido, hemos recibido dos resúmenes del tratado *Sobre el no ser*: Uno, escrito por un autor anónimo, está incluido en la obra *De Melisso Xenophane Gorgia* (MXG); y el otro, heredado por

Sexto Empírico (SE) en *Adversus Matemáticos* VII 65 -87. En este trabajo, utilizaremos la versión de Sexto Empírico (SE).
[8]Para comprender la crítica gorgiana vale recordar que el verbo *einai* en griego tiene tanto el sentido de “existir” como el de “ser”, es decir, existencial, copulativo o veritativo.
[9]Adherimos a las numerosas exégesis del tratado *Sobre el no ser* como una respuesta directa, burla o refutación a la filosofía eleática. Rescatamos los trabajos de Guthrie (1971: 192-194), Kerkferd. (1981:94) y, más recientemente, de Cassin & Wolfe (2000: 107-108). En nuestro medio, destacamos el estudio introductorio a la traducción *Sobre el no ser* de Spangenberg (2011: 22-30), quien sostiene la inversión gorgiana del eleatismo.
[10]Sobre la imposibilidad de entender al poema de Parménides como hablando de *el* ser cf. Cordero (2005).
[11]En este tramo del trabajo somos deudores de lo expuesto por Cassin & Wolfe (2000).
[12]Aquí, Lacan juega con la homofonía en el francés entre maître (amo) y m´être (serme).
[13]Para una línea de interpretación similar, se puede consultar Aubenque (1962) y Spangenberg (2000).
[14]Aquí somos deudores de Aubenque (1962:93).
[15]Dale (2004: 98) considera al concepto de intencionalidad como el logro filosófico más importante e influyente de la obra de Brentano.
[16]Cf. Roudinesco (1994:59 – 79) para un detalle pormenorizado de las influencias de la fenomenología en la obra de Lacan. Particularmente, cómo, a través de Minkowski, la psiquiatría fenomenológica hice eco en los inicios del pensamiento lacaniano.
[17]Cf. George & Koehn (2004) para rastrear las relaciones que guarda la obra de Brentano con Aristóteles y los filósofos medievales.
[18]Traducción del inglés y énfasis son del autor de este trabajo.
[19]No es objeto de este apartado desarrollar las críticas a la tesis de Brentano, sino exponer sus líneas generales para mostrar su desarrollo en la obra de Husserl. En caso de interés, Cf. Dale (2004:103-105) sobre la recepción de la tesis de Brentano, los problemas ontológicos que implica y cómo puede ser entendida como una variante del idealismo.
[20]Cf. Woodruff Smith (2007: 15-18) para la relación entre Husserl y Brentano.
[21]Seguimos a Sokolowski (2000:66) en la caracterización del juego presencia – ausencia en las presentaciones del objeto.
[22]Cf. *Ideas I* parágrafo 97
[23]Cf. Lacan (2005:113)
[24]Se puede consultar a Lacan (1962-1963:127 y ss) para más precisión en el proceso de de división subjetiva.
[25]Aquí el término “fuerza” se puede asimilar al concepto freudiano de *Drang.*
[26]Recordamos que ésta era una de las exigencias del manejo de la transferencia que estableció Freud (1912).